



نقدی بر مقاله تأثیر نگاه فردی و اجتماعی به دین در استنباط احکام فقهی

پدیدآورده (ها) : عشایری، محمد

فقه و اصول :: فقه :: زمستان 1390 - شماره 70

From 167 to 193

آدرس ثابت : <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/985467>

دانلود شده توسط : محمد عشایری منفرد

تاریخ دانلود : 15/02/2016

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

www.noormags.ir

نقدی بر مقاله

تأثیر نگاه فردی و اجتماعی به دین

در استنباط احکام فقهی

محمد عشایری*

چکیده: در شماره شصت و هفتم این فصل نامه مقاله‌ای با عنوان «تأثیر نگاه فردی و اجتماعی به دین در استنباط احکام فقهی» به چاپ رسید که با ورود به حیثه «فقه اجتماعی» ذهن صاحب این قلم را با پرسش‌هایی مواجه کرد؛ پرسش‌هایی از این دست که یک پارچه‌نگری به موضوع و ملازمات اجتماعی آن (که در مقاله از مؤلفه‌های فقه اجتماعی برشمرده شده) به چه معنایی است؟ قلمرو آن کجاست و تقییدپذیری آن در چه حدی است؟ آیا عبور از اطلاق و تقیید لفظی به سوی اطلاق و تقیید ملاکی - که از سازوکارهای دستیابی به فقه اجتماعی قلمداد شده - سازوکار قابل قبولی است؟ و.... این نوشتار با نگاه به این گونه پرسش‌ها، مقاله مزبور را واکاوی خواهد کرد.

کلیدواژه‌ها: فقه اجتماعی، تشبیب، انصراف، قدر متیقن در مقام بیان، اطلاق لفظی، اطلاق ملاکی.

* پژوهشگر و مدرس حوزه علمیه قم.

مقدمه

یکی از مهمترین هدف‌های انتشار کتاب‌ها و مقالات مرتبط با آرمان «تحول فقه» این است که بخش‌های سنتی‌تر حوزه فقهات با دغدغه تحول، دست دوستی دهند؛ اما نحوه پرداختن به فقه اجتماعی (یا هر زاویه جدیدی در دانش فقه) نباید به گونه‌ای باشد که نگرانی و بی‌اعتمادی علمی شیفتگان فقه سنتی و متولیان آن را - که از سر احساس مسئولیتی قابل درک، خود را موظف به حفاظت از فقهات موجود (نه وضع موجود فقهات) می‌دانند - برانگیزد؛ چراکه برانگیختن چنین حساسیت‌هایی، عملی شدن آرمان تحول‌خواهی فقهی را از اهدافش دورتر خواهد کرد.

از این رو شایسته است گفتمان این نوشتارها در عین برخورداری از دل‌سوزی و شفقت منتقدانه نسبت به فقه سنتی (که مقتضی دست نهادن بر روی کاستی‌های آن است)، از اقرار منصفانه به توانایی‌ها و دارایی‌های آن نیز دور نباشد. چنین اقراری نه تنها موجب اعتمادسازی و حساسیت‌سوزی بخش سنتی‌تر حوزه فقهات به آرمان تحول‌خواهی و نوشته‌های مرتبط با آن می‌شود، که از جهاتی دیگر نیز قرین احتیاط است، چراکه این مقاله‌های کوتاه که به زبان فارسی نگاشته می‌شود هم در دسترس کسانی قرار می‌گیرد که با دارایی‌ها و توانایی‌های گفته نشده فقه ناآشنا هستند و هم در اختیار غرض‌ورزان فرصت‌طلب. از دیگر سو شایسته است در این وادی علمی قلم به گونه‌ای بگردد که از آداب ادب در پیشگاه اندیشمندان دور نگردد.

پیش از ورود به محتوای علمی مقاله «تأثیر نگاه فردی و اجتماعی به دین در استنباط احکام فقهی» سزاوار است توجه نگارنده محترم آن به دو تذکر دوستانه جلب شود:

۱. در آغاز مقاله برای نشان دادن ابعاد فردی و اجتماعی فقه، مثال «امام و مأموم شدن دو دوستی که در لباس مشترکشان منی یافته‌اند»، به عنوان نمونه‌ای

از نگاه اجتماعی فقه سنتی به مکلفان مطرح شده و در توضیح آن گفته شده است که چون این نگره در دانش فقه غالب نیست، باید به فکر اصولی جدید برای فقهی جدید بود. بهتر بود نویسندگان به جای آنکه از آغاز تا پایان مقاله، دانش فقه را به تهی بودن از چنین نگره‌ای متهم کند، با جستاری بیشتر در دانش فقه نمونه‌های دیگری از نگاه اجتماعی فقه سنتی به مکلفان را بیابد و به جای پیشنهاد «تأسیس فقه و اصولی جدید» دانشوران فقه را به «توسعه دادن چنین نگره‌ای در فقه» دعوت کند.

برتری این شیوه بر شیوه‌ای که نویسندگان در پیش گرفته، این است که هر چند نگاه‌های تحول خواه می‌توانند واقعاً در اندیشه تغییراتی بنیادی در دانش فقه باشند، اما باید بدانند که یکی از استدلال‌های کنایه آمیزی که فقیهان از دیرباز در نقد دیدگاه یکدیگر به کار می‌برده‌اند این بوده است که «فلان دیدگاه مستلزم تأسیس فقه جدیدی است!». بسامد بالای این استدلال طعنه آمیز در دانش فقه، نشانه آن است که در ذهن و زبان فقیهان، کلمه «فقه جدید» ارزش مثبتی ندارد؛ بنابراین تحول خواهان در کمک به بالندگی دانش فقه به جای آنکه شیب تغییرات را به سوی فقهی جدید که مستلزم کنار رفتن فقه کهن و برانگیختن حساسیت‌هایی خاص است تند کنند، باید مسئله را به گونه‌ای طرح کنند که دانش فقه خودش و همراه با همه متولیانش (یا دست کم بسیاری از متولیانش) و در یک شیب ملایم اما واقعیت‌گرا تحول یابد، تا نه با حساسیت‌های متولیان آن روبه‌رو شوند و نه گرفتار خطاهای شتابزدگی شوند. به بیان کوتاه‌تر، فقه را نمی‌توان تغییر داد بلکه باید کمک کرد تا خودش تغییر کند.

۲. نگارنده - چنان که از محتوای مقاله پیداست - از رفیقان و شفیقان اندیشه فقهی است. همین شفقت و رفاقت مانع از آن می‌شود که به گستاخی (همراه با قبح فاعلی) در آستان فقیهان متهم شود؛ اما به هر حال وقتی در بحث «درجات حرمت و کراهت» می‌نویسد: «هنگام بیان حکم امور اجتماعی یا هنگام شنیدن آن نباید چون کودکی [!] باشیم که تنها دو مفهوم خوب و بد را

می‌داند...» باید پذیرفت که سهوی در قلمش روی داده و آن رفیق شفیق با تشبیه کردن دانشوران به کودکی [نادان] بی‌آنکه خود بخواهد (یا حتی بداند) از مرکز دایره شفیقان و رفیقان کمی دور شده است. چنین سهوی چند صفحه پیش در ذیل عنوان «نتیجه» نیز از قلم نگارنده سر زده است؛ چراکه در آنجا نیز گفته است: «... باید اصول و مبانی جدیدی تدوین کرد تا آن اصول و مبانی، ما را از انحراف [!] و کج فهمی [!] و تفسیر به رأی نمودن دین [!] بازدارد...»؛ گویا قواعد دانش اصول کنونی، فقیهان را به سوی چنین فهمی از دین می‌کشاند!

نگاهی به ساختار مقاله

مقاله یادشده ابتدا در ریشه‌یابی مشکل «غلبه نگاه غیراجتماعی به مکلفان در دانش فقه» به سراغ دانش اصول می‌رود و نتیجه می‌گیرد که برای تغییر کردن فقه از فقاهت فردی به فقاهت اجتماعی، باید اصولی که فقاهت کنونی براساس آن سامان می‌گیرد، تغییر کند.

هرچند نگارنده در فرجام مقاله، نتیجه مقاله را ارائه نکرده، اما روند بحث بدین ترتیب است که پس از این ریشه‌یابی با طرح طولانی (!) مثال آزمایشگاه، «نگاه آزمایشگاهی به موضوعات فقهی» را به چالش کشیده و سه مثال فقهی را بررسی کرده است: تشبیب، سینما، ساز و آواز و رقص. در بخش پایانی و اصلی مقاله نیز سه سازوکار برای تغییر دادن دانش اصول از اصول فقه فردی به اصول فقه اجتماعی ارائه شده که عبارت‌اند از: درجه بندی حرمت و کراهت، تمسک به اطلاق، و ملاک‌گیری.

پرسش‌هایی درباره 'محتوای مقاله

الف) چیستی فقه اجتماعی

از آنجا که در این مقاله فقه اجتماعی به روشنی تعریف نشده و قلمرو آن نیز مشخص نشده، جای این پرسش باقی است که آیا فقه مطلوب فقهی است که

فقط به صورت اجتماعی به مکلف نگاه کند، یا فقهی است که هم نگاه اجتماعی به مکلف دارد و هم جایگاه فقه فردی محفوظ می ماند؟ نویسنده باید توضیح می داد که جایگاه فقه فردی در آن فقه جدیدی که در صدد پی ریزی اش است، کجاست؟

ب) جایگاه شناسی «یکپارچه نگری به یک موضوع و لوازم آن» در فقه اجتماعی

این مسئله که در فقه اجتماعی فقیه باید فرد را در میان جامعه ببیند، مؤلفه قابل قبولی است؛ از این رو نویسنده مقاله را در ارائه چنین مؤلفه ای برای قوام فقه اجتماعی باید ستود؛ اما لزوم یک پارچه نگری به موضوعات فقهی و نظام واره دیدن مسائل فقهی که نگارنده به عنوان مؤلفه دوم فقه اجتماعی بیان کرده، پرسش های ذیل را به وجود می آورد:

۱. درست است که هر موضوع فقهی ملازمات و مقارناتی دارد که نگاه فقیه به آنها در چیستی حکمی که صادر می کند اثر دارد، اما ملازماتی هم در اطراف یک موضوع وجود دارند که توجه به آنها در اصدار حکم شرعی هیچ جایگاهی ندارد. بنابراین ملازمیات به دو قسم تقسیم می شوند: ملازمیات جدایی پذیر؛ و ملازمیات جدایی ناپذیر. البته لوازمی هم هستند که عقلاً جدایی پذیر و عرفاً جدایی ناپذیرند؛ از این رو ملاک جدایی پذیری و جدایی ناپذیری نیز باید روشن شود.

بنابراین انتظار این بود که ابتدا در بین گونه های ملازمیات، گسست لازم ایجاد و روشن می شد که دقیقاً کدام گونه از آنها در استنباط حکم شرعی اثر دارند و کدام یک بی اثرند؟! از سوی دیگر در این بحث های پیرافقهی که بومی دانش فلسفه فقه هستند، فیلسوف فقاهت باید ریشه یابی کند که چرا توجه فقیه به برخی از ملازمیات موضوع در استنباط حکم مؤثر و توجه به برخی دیگر بی اثر است؟ و ملاک اثرگذار بودن یا بی اثر بودن لوازم یک موضوع در استنباط حکم آن موضوع چیست؟ به عبارت دیگر، فقیه از کجا باید بداند که در فرایند

استنباط حکم شرعی یک موضوع به کدام لوازم آن موضوع توجه بکند و به کدام یک توجه نکند؟!

۲. آیا یک پارچه نگری به موضوع و لوازم آن همیشه ضروری است یا گاه مواردی هم پیش می‌آید که فقیه اگر در استنباط حکم به لوازم موضوع توجه کند، نه تنها به فقه اجتماعی نزدیک نمی‌شود بلکه از آن دور هم می‌شود؟ در چنین مقالاتی برای پرهیز از کلی‌گویی، این استثنائات به صورت روشن باید بیان شوند.

ج) پرسش‌هایی درباره نمونه‌های سه‌گانه

نویسنده، تشبیب، سینما و رقص را به عنوان سه نمونه از موضوع‌هایی که فقیه در بررسی آنها به لوازم موضوع توجه نکرده و در نتیجه از فقه اجتماعی دور شده مطرح کرده است؛ در این باره چند پرسش وجود دارد:

۱. تشبیب

نگارنده مدعی است که در تشبیب (غزل‌سرایی درباره زیبایی‌های یک زن مؤمن و آشنا)، فقیهان بدون توجه به لوازم موضوع، فتوا به جواز داده‌اند؛ در حالی که تشبیب موضوعی است که خود به خود با هتک حرمت یک زن شناخته شده، تحریک بی‌بندوباران به سوی حریم او، و ایذاء او همراه است و فقیهی که بدون توجه به این مقارنات درباره موضوع تشبیب فتوا می‌دهد، در حقیقت درباره تشبیبی فتوا داده است که نه در فضای اجتماعی جامعه وجود خارجی دارد و نه مورد استفتای مکلفان است.

شایسته بود نویسنده از فقیهی که چنین فتوایی صادر کرده، یاد و منبع فتوا را ذکر می‌کرد. جستارهای فقهی نشان می‌دهد که درباره تشبیب دو دیدگاه وجود دارد: گروهی از فقیهان مانند شیخ انصاری^۱ تشبیب را حرام می‌دانند، و

۱. ر. ک: شیخ انصاری، مکاسب، ج ۱، ص ۱۷۷.

گروهی دیگر مانند محقق خوئی^۲ تشبیب را متعلق حکم شرعی خاصی نیافته و فتوا داده‌اند که اگر تشبیب همراه با هتک و آزار و تحریک بی‌بندوباران باشد، حرام است. ظاهراً انتقاد نویسنده فقط متوجه دسته دوم از فقیهان است که به جای تشبیب، هتک زنان مؤمن و ایذاء آنان و تحریک بی‌بندوباران به سوی آنان را حرام دانسته‌اند.

بنابراین بهتر بود در این مقاله همه فقیهان به صدور چنین فتوایی متهم نشوند، بلکه خاطر نشان می‌شد که برخی فقیهان بدون توجه به لوازم موضوع، چنین فتوایی را صادر کرده‌اند. اما پرسش اساسی این است که نویسنده بر چه مبنایی ادعا می‌کند «تشبیب بدون هتک و تحریک بی‌بندوباران» اصلاً در جامعه وجود خارجی ندارد؟! و

برای روشن تر شدن پرسش نکاتی را بیان می‌کنیم:

اولاً، همان‌گونه که عکاسان از همسران و دختران و دیگر محارم خود عکس‌هایی تهیه می‌کنند و آنها را به صورت خصوصی نزد خود نگه می‌دارند، شاعران نیز درباره روابط خود و همسرانشان شعر می‌گویند. این یک واقعیت خارجی است که هرکس با خلوت شاعران آشنا باشد آن را درمی‌یابد. شاعران بسیاری احساسات عاشقانه خود به همسرانشان را در قالب شعر بیان می‌کنند و غالباً همسرانشان از آنان چنین انتظاری دارند، ولی این اشعار مانند عکس‌های خانوادگی محدودیت دارند. بنابراین نویسنده نمی‌تواند ادعا کند که تشبیب بدون ایذاء و تحریک بی‌بندوباران در خارج وجود ندارد و صرفاً یک فرض آزمایشگاهی است. نگاه اجتماعی باید نگاهی وسیع‌نگر باشد که همه ابعاد و زوایای پیدا و پنهان یک موضوع را در جامعه بیابد، نه نگاهی حصرگرا که فقط شامل بخشی از ابعاد یک موضوع باشد؛ پس گویا فقیهانی که تشبیب خانوادگی شاعران را هم در جامعه در نظر گرفته‌اند و حکم فقهی تشبیب را با توجه به آن

۲. ر. ک: مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۲۱۱-۲۱۲.

بیان کرده‌اند، نگره‌ای گسترده بین و در نتیجه اجتماعی‌تر داشته‌اند.

ثانیاً، زبان هنر، زبان کتم و افشا است و در آن ظرفیت‌های زیادی وجود دارد. یک شاعر می‌تواند تشبیب درباره همسرش را به گونه‌ای بسراید که حتی در میان شعری که انتشار عمومی یافته قرار بگیرد؛ اما باز هم همه خوانندگان آن را متوجه نشوند، بلکه فقط خودش، همسرش و خوانندگانی خاص آن را دریابند. یکی از شاعران متعهد و فقید انقلاب اسلامی - که به گفته مقام معظم رهبری «درگذشتش برای ایشان و همه ارباب ادب خسارت بار بود»^۳ و «درگذشت او آرزوهایی را خاک کرد»^۴ و «از نخستین رویش‌های انقلاب بود»^۵ - در کارنامه خود اشعاری با ردیف یا قافیه «آیه» و با مضامین آیینی و انقلابی دارد؛ اما تنها کسانی که با این شاعر آشنا ترند و از نام دختر وی آگاه‌اند، می‌توانند دریابند که وی در خفای آرایه توریه، ارتباط عاطفی خود و دخترش را به مثابه معنایی دوم در نهمان معنای اول شعرهای انقلابی و دینی پنهان کرده است؛ جالب اینکه همین شاعر در خفای آرایه توریه، در شعر عرفانی دیگری حتی با همسر خویش نیز مخفیانه سخنان محبت آمیزی گفته است که تنها برای خوانندگان معدودی قابل درک است؛ اما هیچ‌یک از این اشعار موجب هتک این همسر و دختر یا ایداء آنان نشده است. ذکر این دو نمونه، شاهدی بر این مدعا است که شاعران حتی در شعر منتشر شده خود هم می‌توانند لطایف خصوصی و خانوادگی را از اغیار کتمان کنند و هم برای خوانندگان ویژه‌ای افشا کنند. بنابراین نمی‌توان پذیرفت که هرگونه تشبیبی موجب تحریک بی بندوباران می‌شود؛ چون همه بی بندوباران در همه شعرها نمی‌توانند تمام لایه‌های معنای شعر را دریابند. شایسته بود نگارنده مقاله مفهوم عام تشبیب را در برخی از مصادیقش - که همان اشعار شاعران عریان گو باشد - خلاصه

۳. ر. ک: پیام مقام معظم رهبری به مناسبت درگذشت وی، ۱۳۸۶/۸/۹، khamenci.ir.

۴. همان.

۵. همان.

نکند؛ چون چنین نگاهی به معنای تشبیب، برآمده از لغزیدن در مغالطه «خلط مفهوم با مصداق» است.

۲. حکم رقص و سینما

نویسنده بر فقیهان خرده گرفته است که وقتی در جامعه رقص بدون موسیقی وجود خارجی ندارد، چرا آنان حکم رقص را بدون در نظر گرفتن این لازمه جدایی ناپذیرش بیان کرده اند؟! این ادعا که «رقص بدون موسیقی وجود خارجی ندارد» با این پرسش ها مواجه است:

۱. هنگامی که نویسنده از فقه اجتماعی سخن می گوید، برای اثبات این ادعا که در فضای اجتماعی موجود همه گونه های رقص با ساز و آواز عجین هستند، به جای تکیه بر حدس و گمان های شخصی، باید با یک پیمایش معتبر اجتماعی ثابت کند که همه گونه های رقص آیینی، نظامی، ملی و... که در آداب و رسوم قبایل، ملت های اقلیم مختلف، دین واره ها و آیین های نیایشی و عرفانی جهان پراکنده اند - از موسیقی مطرب جدایی ناپذیر است.

۲. زمانی که امام خمینی (ره) در بهشت زهرا فرمود: «این آدم... مراکز فحشا درست کرده. تلویزیونش مرکز فحشاست، رادیو اش - بسیاری اش - فحشاست... سینمای ما مرکز فحشاست. ما با سینما مخالف نیستیم، ما با مرکز فحشا مخالفیم...»^۶ به سینما نگاه اجتماعی و عینی می کرد یا نگاه فرضی و غیر واقعی؟! آیا در آن زمان سینمای منهای فحشا وجود خارجی داشت؟

۳. فقیه باید با تفکیک یک عنوان هنری از لوازم حرامش، به مدیران فرهنگی جامعه پیاموزد که نقطه ثقل حرمت، خود آن عنوان هنری نیست بلکه لوازم حرام آن است، تا آنان برای آفرینش گونه پاک آن هنر که از لوازم آلوده پیراسته باشد، تمهیدات لازم را فراهم آورند. سخن روشنایی بخش امام

۶. صحیفه نور، ج ۶، ص ۱۵.

خمينی (ره) درباره سینما، مصداق بارزی از این رفتارهای آینده‌نگر و بلکه آینده‌آفرین یک فقیه است.

نگارنده محترم می‌داند که در برهه‌ای از تاریخ فقاقت ما، شنیدن و گفتن هرگونه داستانی تحریم شده است؛ بزرگانی مانند ابوالصلاح حلبی،^۷ قاضی ابن براج طرابلسی،^۸ ابن ادریس حلبی،^۹ نوه فرزانه اش ابن سعید حلبی،^{۱۰} که از بزرگ‌ترین اساتید علامه حلبی بود، و علامه حلبی^{۱۱} داستان پردازی را حرام دانسته‌اند.

بدیهی است که یکی از دلایل چنین فتاوی، نگاه فقیه به حرام‌های دیگری بود که با داستان‌سرایی‌های آن روزگار ملازم بود؛ با این حال فقیهان بزرگ دیگری (مانند نراقی^{۱۲}) با تفکیک خود داستان پردازی از لوازمش، به جواز داستان پردازی فتوا می‌دهند و به تدریج تغییرات فرهنگی به گونه‌ای رقم می‌خورد که هنر داستان‌نویسی از لوازم حرام دور می‌شود. حال به نظر نویسنده محترم حق با متقدمان است یا با مرحوم نراقی؟!

۴. نویسنده وقتی به موضوع «نگاه به عکس نامحرم» می‌رسد، تفصیل فقیهان بین عکس پرستلی زن محجوب و عکس زن برهنه و عکس زن نیمه برهنه را بر نمی‌تابد و از فقیهان می‌خواهد که یکجا حکم به حرمت کنند؛ چراکه آنچه در جامعه مورد ابتلا است، نگاه به عکس‌های فسادانگیز است؛ هنگامی که به موضوع تشبیب می‌رسد، تفصیل فقیهان بین تشبیب مرد برای همسرش و تشبیب برای زنان نامحرم، یا تفصیل بین تشبیب نهانی و تشبیب

۷. ر. ک: الکافی فی الفقه، ص ۲۸۰.

۸. ر. ک: المهدب، ج ۱، ص ۳۴۴-۳۴۵.

۹. ر. ک: السرائر، ج ۲، ص ۲۱۵.

۱۰. ر. ک: الجامع للشرائع، ص ۳۹۷.

۱۱. ر. ک: تلخیص المرام، ص ۹۲؛ نه‌ایة الأحکام، ج ۲، ص ۵۲۹.

۱۲. ر. ک: رسائل و مسائل، ج ۲، ص ۲۳.

علنی را بر نمی‌تابد و تنها تشبیب موجود در جامعه را همان تشبیب علنی سرشار از مفسده معرفی می‌کند، اما در بحث از «درجه‌بندی حرمت»، در بررسی آیه «لاتخضعن بالقول»، از فقیهان می‌خواهد که بین کرشمه‌گفتاری زن در برابر یک مرد و کرشمه‌گفتاری در برابر مردان گوناگون (که مفسده برانگیزتر است) و کرشمه‌گفتاری در برابر پیرمردان یا خواجگان بی‌شهوة فرق نهند!!

۵. نگارنده پس از آنکه با بیانی نسبتاً طولانی (!) فقیهان را از نگاه آزمایشگاهی به موضوعات فقهی پرهیز می‌دهد و از آنان می‌خواهد که واقع‌نگری و یک‌پارچه‌نگری به یک موضوع اجتماعی و لوزام آن را به پارادایم فقه اجتماعی‌شان تبدیل کنند، خود به حق درمی‌یابد که چنین فقهی نه می‌تواند با سینما کنار بیاید و نه با داستان و شعر و ورزش و رانندگی و اشتغال زنان و...، سپس برای تعدیل این پارادایم سخت‌گیرانه، تبصره بسیار مبهمی را ارائه می‌کند که با رعایت آن تبصره بین فقه اجتماعی مد نظر نگارنده و فقه موجود تفاوت روشنی باقی نمی‌ماند.

وی می‌نویسد: «مقصود از آنچه بیان شد این نیست که فقیه در تمامی موارد فوق و سایر موارد مشابه حکم به حرمت صادر کند؛ زیرا چنین فتوایی نه با دین مطابق است نه... بلکه مقصود این است که فقیه در این موارد نیز باید با توجه به همه زمینه‌ها پاسخ گوید و به گونه‌ای بین افراد، جوامع، نوع موسیقی، نوع آواز و... تفصیل قائل شود و حکم آن را صادر کند. روشن است که حکم همیشه بین حرمت و حلیت یا حرمت و کراهت نخواهد بود.»

اگر منظور از فقه اجتماعی مطلوب همین تفصیل قائل شدن فقیه بین انواع تشبیب و رقص است، این دقیقاً همان چیزی است که نویسنده به عنوان فقه غیراجتماعی آن را نقد کرده است، و اگر چیز دیگری است، مناسب بود که به روشنی در تبصره اخیر بیان کند.

د) راه کارهای سه‌گانه نویسنده برای اجتماعی شدن فقه

نگارنده برای برون‌رفت دانش فقه از مشکل نگاه فردی، سه راه‌حل

اصولی ارائه کرده است که در ادامه به بررسی آنها می پردازیم:

راه حل اول: درجه بندی حرمت و کراهت

وی در نخستین راه حل خود پیشنهاد کرده است که فقیه به جای آنکه حکم را در قالب پنج حکم شرعی موجود بفهمد و بیان کند، به درجه بندی حرمت و کراهت بپردازد و در تبیین این راه حل، تحلیلی از آیات سی ام تا سی و دوم سوره احزاب ارائه کرده و در برداشت حکم شرعی از عبارت «لا تخضعن بالقول»، ناز و کشرمه گفتاری زنان را به انواع گوناگونی تقسیم کرده و برخی را مفسده برانگیزتر از برخی یافته است.

نقد و بررسی

«درجه بندی حرمت و کراهت» ممکن است یکی از دو معنای زیر باشد:

الف) فقیه در هنگام استنباط حکم شرعی دقت داشته باشد که برخی از اعمال حرام اند و برخی دیگر که مفسده بیشتری دارند حرام تر؛

ب) فقیه هنگامی که درمی یابد یک عمل خاصی متعل ۱۷۸ ق حرمت نیست فوراً حکم به حلیت آن نکند، بلکه دقت کند و ببیند حالا که حرام نیست آیا مکروه هم نیست؟!

اگر منظور نویسنده محترم برداشت نخست باشد باید گفت:

۱. از نظرگاه دانش فقه درجه بندی حرمت برای مقلدان هیچ کاربردی ندارد. نویسنده نیز کاربرد روشنی برای این درجه بندی در فقه اجتماعی بیان نکرده است؛

۲. درجه بندی حرام ها از آن جهت که در تراجم احکام باید حکمی که مفسده کمتر یا مصلحت بیشتری دارد تشخیص داده شود و بر حکم متزاحم مقدم گردد، برای خود فقیه مفید و کاربردی است؛ در اینجا فقط درجه بندی حرام مهم نیست، بلکه درجه بندی و اهمیت شناسی واجبات (که نویسنده نامی از آن نبرده است) نیز ضروری است؛

۳. درجه بندی محرمات و واجبات که بومی تراحم احکام است، دیرینه بلندی دارد و حتی در فقه روایی پیش از شیخ مفید نیز دیده می شود. از این رو بعید است که نویسنده چنین سازوکار کهنی را به عنوان پیشنهادی جدید ارائه کرده باشد؛ و احتمال قوی تر آن است که مراد نویسنده چیز دیگری باشد.

اما اگر مراد، برداشت اول نباشد پس منظور وی چیست؟ نگارنده خود توضیح داده است که مثلاً در آیه «نهی از خضوع قول» شارع مقدس مجموعه اموری را مورد امر و نهی قرار داده است که رعایت نکردن همه آنها فسادآور و در نتیجه حرام است، اما رعایت نکردن تک تک آنها هم مباح صرف نیست، بلکه ممکن است کراهت داشته باشد و ادامه داده است که «فقیه می تواند با سخن خود و با انواع بیان ها، مقدار ناپسندی هریک را و همچنین برآیند آنها را بیان کند.»

به نظر می رسد نویسنده در این توصیه از فقیهان می خواهد تا هر وقت حرمت عملی برایشان ثابت نشد، در بیان فتوا به تعبیری مثل «جایز است» اکتفا نکنند، بلکه سعی کنند قبح موجود در آن عمل را اولاً برای مقلدان خود تبیین کنند؛ ثانیاً اشاره کنند که آن عمل با چنین قبحی لا اقل مکروه است؛ و ثالثاً توضیح دهند که در چه درجه ای از کراهت قرار دارد.

اگر مراد نویسنده همین برداشت باشد باید گفت:

۱. رعایت چنین توصیه ای از سوی فقیهان فقط موجب می شود که فقها علاوه بر ابعاد فقهی، ابعاد اخلاقی موضوعات را هم به مقلدانشان گوشزد کنند؛ اما اینکه با این توصیه ها فقه موجود چگونه به فقه اجتماعی بدل خواهد شد، پرسشی است که در متن مقاله بی پاسخ مانده است؛

۲. درجه بندی کراهت و بیان شدت کراهت، امر مقبولی است؛ اما بیشتر با دانش نوپیدای دیگری به نام «فقه الاخلاق» - که چندی است بشارت تولدش در حوزه علمیة قم به گوش می رسد - سازگار است تا سویه اجتماعی دانش فقه.

راه حل دوم: چگونگی تمسک به اطلاق

نویسنده در این راه حل در صدد است تا شیوه اطلاق گیری موجود را تغییر دهد؛ بدین منظور ابتدا توضیح می دهد که پیشوایان دینی ما وقتی درباره موضوعی مانند غنا سخن می گفتند، فقط جاریه مغنیه ای را مدنظر داشتند که در همان زمان با مشخصات فسادانگیز خاصی (مانند آواز و رقص و شرب خمر و...) وجود داشت و مخاطبان با آن سروکار داشتند؛ چراکه امامان شیعه (ع) معمولاً با مردمی که با امور مرکب و موضوعات مقید سروکار داشتند سخن می گفتند؛ از این رو نمی توان از سخنشان اطلاق گرفت. بنابراین اطلاق آن حکم شداد و غلاظی را که مربوط به جاریه های آن چنانی بوده، نمی توان به مردی یا دختری که بدون هیچ یک از آن مقارنات فسادانگیز تنها آوازی خوش می خواند، تعمیم داد؛ بلکه باید درباره این دختر و آن مرد به فکر حکم سبک تری بود.

نویسنده مثال های دیگری نیز برای اطلاق گیری می آورد؛ مثلاً اطلاق ادله حرمت حجاب را به زنی روستایی که بدون هیچ مفسده ای در هنگام کار در مزرعه بخشی از پاها یا موهایش نمایان شده، مربوط نمی داند؛ بلکه آن ادله را مقید به زنان بالای شهر می داند که با تن نمایی به فسادانگیزی می پردازند!

در پایان نیز نتیجه می گیرد که در اطلاق گیری «ملاک و معیار، مقدار تأثیر فرد در ایجاد فساد اجتماعی است»؛ از همین روست که ادله حرمت غیبت و حرمت نگاه به زن نامحرم، حتی شامل نوجوانان در آستانه بلوغ (که سخنشان درباره دیگران به اندازه غیبت کردن افراد بالغ، فساد اجتماعی دارد و نگاهشان می تواند فسادانگیز باشد) نیز می شود و نمی توان آنان را با ادله «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ» آسوده خاطر کرد. وی درباره اطلاق گیری به روشنی نوشته است: «... [در اطلاق گیری] باید اهداف، ملاکها و معیارهای شرعی را مد نظر داشت؛ به عبارت دیگر، وضع قوانین حجاب و نگاه، اهدافی دارد که باید محقق شود و با تجویز نگاه تا روز قبل از بلوغ، آن اهداف محقق نمی شود.»

۱. نسبت مفسده برانگیزی

نویسنده در واکاوی نحوه فسادبرانگیزی برهنگی زنان، با این پیش‌انگاره که برهنگی یک زن کارگر روستایی فسادبرانگیز نیست، اما برهنگی زنان خوش‌گذران شهری فسادبرانگیز است، ادله حجاب را مخصوص به زنان مرفه شهری دانسته است. پیش‌انگاره‌ای که این تقسیم و تخصیص برآمده از آن است، قابل قبول نیست؛ چراکه مفسده برانگیزی موجود در برهنگی زنان را نباید به صورت مطلق مورد توجه قرار داد؛ برهنگی همان زن روستایی هرچند ممکن است برای جوانی که جذابیت آن زنان شهری را دیده مفسده‌ای نداشته باشد، اما برای جوانان بومی و هم‌زیست با آن زن، فسادانگیز است؛ چنان‌که برهنگی یک زن سیاه‌افریقیایی ممکن است برای مردی از اروپای غربی جذابیتی نداشته باشد، اما برای یک مرد سیاه‌که هم‌شهری او است، جذاب است.

متنبی، شاعر توانای عرب در یکی از اشعارش زنان بادیه‌نشین را که بدون آرایش‌های زنان شهری و به زیبایی طبیعی خود زندگی می‌کنند، به آهوان زیبای بیابانی و زنان شهری را که برای خود آرایش و پیرایش مصنوعی می‌آفرینند، به بز تشبیه کرده و زیبایی زنان بیابانی را بر زیبایی آنان ترجیح داده است:

ما أَوْجُهُ الْحَضْرَ الْمُسْتَحْسَنَاتُ بِهِ	كَأَوْجُهُ الْبَدَوِيَّاتِ الرَّعَائِبِ
حُسْنُ الْحَضْرَاءِ مَجْلُوبٌ بِطَطْرِيةٍ	وَفِي الْبَدَاوَةِ حُسْنٌ غَيْرُ مَجْلُوبٍ
أَيْنَ الْمَعْيِزُ مِنَ الْأَرَامِ نَاطِرَةٌ	وَعَبْرُ نَاطِرَةٍ فِي الْحُسْنِ وَالطَّيْبِ
أَفْدَى ظَبًا قَلَاةً مَا عَرَفْنَ بِهَا	مَضْغَ الْكَلَامِ وَلَا صَنْعَ الْحَوَاجِبِ
وَلَا بَرَزْنَ مِنَ الْحَمَامِ مَائِلَةً	وَرَاكُهْنَ صَفِيلَاتِ الْعِرَاقِبِ ^{۱۳}

پس از مناقشه فوق، سزاوار است به واکاوی تئوریک پیشنهاد نویسنده پردازیم:

۱۳. دیوان المتنبی، ص ۴۸۴۷.

۲. قانون گذاری و مصالح و مفاسد احکام

پیش‌انگاره نویسنده این است که قانون‌گذار همیشه احکام را تنها براساس خود مصالح و مفاسد وضع می‌کند، در حالی که گاهی قانون‌گذاران قانون را براساس حریم مفاسد (نه خود مفاسد) وضع می‌کنند؛ مثلاً آنچه در مکان‌هایی مانند پمپ بنزین مفسده دارد، آتش افروختن است و کشیدن سیگاری که پیش از رسیدن به پمپ بنزین افروخته شده، نه آتش افروزی است و نه مفسده‌ای دارد، بلکه فقط نزدیک شدن به حریم مفسده (آتش افروزی) است؛ از این رو قانون‌گذار به جای اینکه فقط خود آتش افروزی را منع کند، هرگونه سیگار کشیدنی را منع کرده است. در حکم حجاب نیز - اگر بپذیریم که بی‌حجابی بی‌مفسده وجود خارجی دارد - ممکن است شارع علاوه بر منع کردن بی‌حجابی‌های مفسده‌برانگیز، بی‌حجابی‌هایی را که در آن مقاله بی‌مفسده انگاشته شده‌اند (!) هم از باب نزدیک شدن به حریم مفسده منع کرده باشد.

۳. از اطلاق و تقیید اصولی تا اطلاق و تقیید ملاکی

توجه نویسنده به رخنه‌های تئوریکی که در مبحث اطلاق و تقیید دانش اصول وجود دارد، شایسته و قابل قبول است؛ زیرا آنچه گذشتگان در دانش اصول درباره اطلاق و تقیید فراهم آورده‌اند هرچند لازم بوده، اما کفایت نیست؛ زیرا رخنه‌های تئوریک مبحث اطلاق و تقیید و دشواری‌هایی که هنوز گاه و بی‌گاه در دانش فقه برای اطلاق و تقیید ادله بروز می‌کند، نشان می‌دهد که جای بحث‌های کاربردی دیگری در حیطه اطلاق و تقیید خالی است؛ اما اینکه آن رخنه‌های اصولی و این دشواری‌های فقهی کدام‌اند و چگونه باید به ترمیم آن رخنه‌ها و حل این مشکلات پرداخت، سخن دیگری است که نویسنده در این مقاله راه صوابی را به سوی آن نپیموده است.

پیشنهاد نویسنده را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد:

الف) استفاده از تعمیم ملاکی به جای تعمیم اطلاق، که موجب می‌شود مثلاً ادله حرمت غیبت حتی غیبت‌کنندگان نابالغ را هم شامل شود؛

ب) استفاده از تقیید ملاکی به جای تقیید لفظی ادله، که براساس آن ادله و جوب حجاب، مقید به زنان شهری و امثال آن می شود.

هریک از این دو پیشنهاد را به صورت جداگانه بررسی می کنیم:

الف) بررسی پیشنهاد جایگزینی تعمیم ملاکی به جای تعمیم اطلاق:

نویسنده به جای تعمیم اطلاق موجود در دانش اصول، از تعمیم دیگری سخن می گوید که می توان آن را تعمیم ملاکی نامید؛ تعمیم ملاکی هر چند نزد بسیاری از اصولیان اعتبار دارد، اما جای گزینی آن به جای اطلاق لفظی سخن قابل درکی نیست؛ چراکه هر یک از این دو تعمیم کاربرد خاصی در دانش فقه دارند و هیچ یک جای دیگری را پر نمی کند.

اطلاق و تقیید ادله که در مبحث الفاظ دانش اصول واکاوی می شود، رقیبان دیگری در مبحث عقل همین دانش دارند که «الغای خصوصیت» و «تخریح مناط» نامیده می شوند.^{۱۴} گاه پیش می آید که دلیلی از نظر لفظی نسبت به موضوعی اطلاق ندارد، اما با تخریح مناط یا الغای خصوصیت می توان همان دلیل را به سوی آن موضوع گسترش داد؛ دلیل اینکه ارباب دانش فقه و اصول این گونه تعمیم را از اطلاق لفظی جدا کرده اند، این بوده است که در ثمرات و روش های این دو گونه تعمیم تفاوت وجود دارد؛ مثلاً روشن است که تخریح مناط یا الغای خصوصیت که از یافته های عقل انگاشته می شود، بدون قطع اعتباری نخواهد داشت،^{۱۵} اما تعمیم برآمده از اطلاق چون از قبیل ظهورات الفاظ است، صرف ظن برای حجیتش کافی است. از این رو پیشنهاد تعمیم ملاکی اولاً، پیشنهاد جدیدی نیست؛ ثانیاً، نمی تواند جای تعمیم اطلاق را پر کند؛ و ثالثاً، فقط زمانی اعتبار دارد که ملاک حکم یا در نصوص معتبر شرعی بیان شده باشد و یا با درک قطعی عقل کشف شود، وگرنه موجب رهیافت استحسانات ظنی به فقه شیعه می شود.

۱۴. ر. ک: المدخل آلی عذب المنهل، ص ۱۸۵-۱۸۶.

۱۵. ر. ک: فقه و مصلحت، ص ۴۷۸.

برای باورپذیر شدن سابقه چنین تعمیم‌هایی در فقه شیعه، به دیدگاه مرحوم کاشف الغطاء درباره تصویرگری و مجسمه‌سازی کودکان غیربالغ باید اشاره کرد؛ به نظر مرحوم کاشف الغطاء، ملاک حرمت تصویرگری این است که تصویرگر با برانگیختن اعجاب بیننده، موجب می‌شود که باور او نسبت به بی‌همتایی خالق هستی سست شود. از این رو وی با اشکال بر مجسمه‌سازی کودک غیرمکلف، اولیای کودک را مجاز به تهیه امکانات مجسمه‌سازی برای او نمی‌داند.^{۱۶} پیداست که کاشف الغطاء از طریق الگوی تعمیم ملاکی، حرمت مجسمه‌سازی را به کودکان نیز تسری می‌دهد. شیخ انصاری سخن او را با سکوتی تأییدآمیز نقل می‌کند،^{۱۷} اما چنان‌که فقیهان دیگر نیز اشاره کرده‌اند،^{۱۸} این سخن کاشف الغطاء به شرطی پذیرفته است که تعمیم حکم براساس حکمت، مانند تعمیم حکم براساس علت، رویکرد قابل قبولی باشد.

ب) بررسی پیشنهاد جایگزینی تقیید ملاکی به جای تقیید لفظی مطلقات:

تقیید ذاتی ادله حرمت بی‌حجابی به حجاب‌های مفسده‌ساز، یا تقیید ذاتی ادله حرمت غنا به غنای جاریه‌هایی خاص، که نویسنده ادعا کرده است، در دانش اصول به پنج روش بیان پذیر است:

روش اول: فقیه حکمت حکم را تشخیص داده باشد و بخواهد آن دسته از مصادیق موضوع را که فاقد این حکمت هستند از تحت حکم خارج کند؛ مثلاً وقتی حکمت وجوب حجاب را فهمید، بخواهد زنانی را که حکمت وجوب حجاب به آنها ربطی ندارد از تحت حکم وجوب خارج کند. این روش که «تخصیص عمومات یا تقیید مطلقات به وسیله حکمت حکم» نامیده می‌شود، از نظر گاه فقیهان شیعه مردود است؛ حتی مرحوم محقق داماد که استفاده از

۱۶. ر. ک: شرح کاشف الغطاء علی القواعد، (نقل ما از مکاسب محرمة شیخ انصاری، ج ۱، ص ۱۸۶).

۱۷. ر. ک: مکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۱۸۶.

۱۸. ر. ک: فقه اهل‌البیت (ع)، ج ۷، ص ۸۹-۸۸.

حکمت حکم برای تعمیم دادن حکم را روا می‌دانست، استفاده از حکمت حکم در تخصیص یا تقیید ادله را بر نمی‌تابید؛^{۱۹}

روش دوم: فقیه حکمت حکم را در نیافته باشد، بلکه علت حکم را در متن ادله یافته باشد و بخواهد از باب «العلة تُعمم و تُخصّص» مانع از انعقاد عموم شود. از عبارات مقاله برمی‌آید که این گونه تقیید مد نظر نویسنده نیست؛

روش سوم: علت حکم در متن ادله بیان نشده باشد، بلکه با درک قطعی عقل شناخته شود و مانع از تعمیم دلیل گردد. هر چند این بیان نیز ظاهراً مد نظر نویسنده نیست، اما مثالی که در تقیید ادله حرمت بی‌حجابی به بی‌حجابی زنان شهری ذکر شده، با این گونه تقیید سازگار است. اگر مراد چنین تقییدی باشد، نویسنده باید به این نکته توجه می‌کرد که در کشف ملاک حکم تنها بیان شارع در نصوص معتبر یا درک قطعی عقل اعتبار دارد و با استحساناتی از این قبیل که «برهنگی زنان کارگر مفسده برانگیز نیست» نمی‌توان ادله را مقید کرد. از سوی دیگر، ملاک‌ها هم - چنان که یکی از محققان در نظریه مصلحت در فقه شیعه بدان پرداخته است - به سه قسم تقسیم می‌شوند، که فقط یکی از آنها می‌تواند در این قبیل تعمیم و تقییدها مورد استفاده فقیه قرار گیرد.^{۲۰}

روش چهارم: روایات عامی درباره موضوع خاصی وارد شده باشند، ولی آن عموماًت از باب «تخصیص زدن عموم موجود در ادله به وسیله خصوصیات مورد» مقید شوند. هر چند مشخص نیست که نویسنده این گونه چهارم از تقیید را قصد کرده باشد، اما نحوه تبیین مثال جاریه مغنیه با این احتمال سازگار است. اگر منظور وی این نحوه از تقیید باشد، باید گفت این تقیید که در اصول اهل سنت به نام «تخصیص العام بخصوص السبب» و در اصول شیعه به نام «تخصیص عموم الوارد بخصوص المورد» شهره است، هم در میان ارباب

۱۹. ر. ک: زنجانی، کتاب نکاح، ج ۱، ص ۳۱.

۲۰. ر. ک: همان، ص ۴۶۱.

اصول اهل سنت^{۲۱} و هم در میان اصولیان شیعه^{۲۲} رد شده است. بنابراین خصوصیت مورد، مخصوص قابل قبولی برای عموم دلیلی که در آن مورد وارد شده نیست.

روش پنجم: روایات درباره موضوع خاصی وارد شده باشند و ارتباط روایات به آن موضوع خاص، به قدری وثیق باشد که مانع از مطلق‌انگاری آنها شود. از برخی عبارات‌های مقاله، به ویژه از مثال جاریه مغنیه، برمی آید که منظور نویسنده از تقیید ملاکی همین گونه اخیر باشد. در این صورت باید توجه نویسنده را به این نکته جلب کرد که چنین ارتباط وثیقی در صورتی مانع از انعقاد اطلاق برای دلیل می شود که یا از باب انصراف دلیل به برخی از افراد موضوع (یا برخی حصه‌های موضوع) باشد، و یا از باب وجود قدر متیقن در مقام تخاطب که مانع از انعقاد اطلاق می شود.

اگر منظور نویسنده انصراف ادله‌ای مانند ادله حرمت غنا به سوی مصادیق موجود در عصر صدور روایات باشد، باید گفت - چنان‌که دانشوران اصول^{۲۳} در جای خود اثبات کرده و ارباب فقه^{۲۴} نیز تصریح کرده‌اند - ادعای انصراف اگر برآمده از غلبه استعمال یک لفظ عام در برخی از افراد یا برخی از حصه‌های خودش باشد (انصراف ظهوری)، قابل قبول است؛ اما اگر صرفاً برآمده از «غلبه الوجود» باشد (انصراف بدوی)، ادعای قابل قبولی نیست؛ چراکه چنین انصرافاتی چون با اندک دقتی زائل می شوند، نمی توانند مانع از اطلاق دلیل شوند.^{۲۵} بنابراین به صرف اینکه غنای موجود در آن روزگار غالباً دارای این خصوصیات بوده، نمی توان ادله حرمت غنا را مقید به غنای چنین جاریه‌هایی کرد.

۲۱. ر. ک: البحر المحیط فی أصول الفقه، ج ۲، ص ۳۵۲.

۲۲. ر. ک: درر الفوائد، ج ۱، ص ۲۰۳.

۲۳. ر. ک: بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۴۳۱.

۲۴. ر. ک: شیخ انصاری، المکاسب، ج ۱، ص ۵۳.

۲۵. ر. ک: کنایة الاصول، ص ۲۴۹.

اما اگر منظور این باشد که «قدر متیقن» مانع از اطلاق شده است:

اولاً، هرچند در برخی دیدگاه‌های اصولی شیعه^{۲۶} «وجود قدر متیقن در مقام تخاطب» مانع از انعقاد اطلاق برای دلیل شمرده می‌شود، اما در دانش اصول^{۲۷} بیان شده است که «قدر متیقن در مقام بیان» باید به قدری حضور روشن و تأثیرگذار در ظهور و دلالت و مفاهمه گوینده و شنونده داشته باشد، که برای تفهیم و تفهم توانسته باشند به این قدر متیقن به مثابه قرینه مکمل الفاظ اعتماد کنند؛ اما در مثال‌های مطرح شده در مقاله (جاریه مغنیه، حجاب و...) چنین قدر متیقنی برای فضای صدور روایات قابل اثبات نیست.

ثانیاً، برخی اصولیان متأخر^{۲۸} با اثرگذاری قدر متیقن در تقیید ادله مخالفت کرده‌اند. از این رو نویسنده بدون توجیه این مخالفت، و پاسخ به مخالفان، نمی‌تواند در اصول فقه اجتماعی از این نظریه بهره ببرد.

از نویسنده آن مقاله - که در صدد پی‌ریزی اصول فقه جدیدی برای فقه اجتماعی است - انتظار داشت که در قواعد این اصول جدید از قواعد همان اصول کهن پیروی کند، بلکه توقع این است که در این اصول جدید، قواعدی را ارائه کند که یا تاکنون مورد توجه اصول کهن قرار نگرفته و حتی آنها را تصور هم نکرده باشد، و یا اگر همان قواعد مردود شده در آن دانش کهن را ارائه می‌کند، به استدلال‌هایی که اصول کهن در رد این قواعد ارائه کرده پاسخ قانع‌کننده‌ای بدهد.

۴. اطلاق ملاکی و اهداف شریعت

نویسنده در کشاکش بحث از اطلاق‌گیری پیشنهادی خود، گاهی کلمه «اهداف شریعت» را به کار برده است؛ اما معلوم نیست که منظور وی از این تعبیر «مقاصد الشریعه» است یا «علل الشرایع»؟ از سوی دیگر از چگونگی

۲۶. ر. ک: همان، ص ۲۴۷.

۲۷. ر. ک: فوائد الاصول، ج ۲، ص ۵۷۵.

۲۸. ر. ک: همان، ج ۲، ص ۵۷۵؛ بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۴۲۶.



جهت دهی این اهداف به اطلاق دلیل نیز هیچ سخنی به میان نیامده است. از این رو امکان نقد و بررسی و موافقت یا مخالفت با آن نیز وجود ندارد.

راه حل سوم: ملاک گیری

نویسنده در بیان مقصود خود بیان کرده است که در فقه اجتماعی ملاک گیری لازم است. وی بدون ارائه تعریفی روشن از واژه ملاک، به ارائه یک مثال اکتفا کرده و نوشته است: «یکی از این ملاک ها سوء استفاده دشمن است...» سپس با تمسک به آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَ قُولُوا انظُرْنَا وَ اسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ»^{۲۹} به این نتیجه رسیده است که اصدار حکمی مانند جواز قمه زنی، که موجب سوء استفاده دشمن شود، حتی اگر از طریق فقهی قابل اثبات باشد، روا نیست.

نقد و بررسی:

۱. این دغدغه نویسنده، دغدغه ارزشمندی است و فقیهان چه در فقه فردی و چه در فقه اجتماعی، به پیامدهای صدور یک فتوای شرعی باید توجه جدی داشته باشند. مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۲. فقیهان شیعه تحت تأثیر آموزه های امامان شیعه (ع) از این دغدغه فاخر چندان دور هم نبوده اند و در مواردی که حیثیت دین یا آبروی پیشوایان دینی به مخاطره می افتاده چنین فتاوایی صادر می کرده اند؛ برای نمونه با اینکه هیچ فقیه شیعی در جواز ازدواج موقت تردیدی ندارد، اما شیخ حر عاملی^{۳۰} با تمسک به برخی روایات، متعاهای را که مورد نیاز مبرم شوهران نباشد در این موارد ناپسند می داند: (الف) در جایی که ازدواج موقت موجب بی آبرویی شیعه شود، (ب) در جایی که ازدواج موقت شوهران موجب بیزارای همسران دائمی شان از امامان شیعه (ع) - که این پدیده را برای شوهران جایز کرده اند - و در نتیجه

۲۹. سوره بقره، آیه ۱۰۴.

۳۰. ر. ک: وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۲۲.

بی‌ایمانی آنان بشود. چنین نظریه‌ای - با کمی تفاوت - از ملا محسن فیض کاشانی نیز صادر شده است.^{۳۱} صاحب جواهر نیز حمل کردن روایات مانعه بر مواردی که موجب بی‌آبرویی شیعیان یا بی‌ایمانی زنان شیعه می‌شود، به صورت یک احتمال مطرح کرده است.^{۳۲}

۳. برای گرویدن فقیهان به سوی چنین فتاوایی که ضامن آبروی دین است، نیازی به افزودن سرفصل جدیدی (تحت عنوان ملاک‌گیری) به سرفصل‌های فعلی دانش اصول وجود ندارد، بلکه تکیه بر همان «عناوین ثانوی و احکام ثانویه» البته با مقداری آرایه و پیرایه کافی است؛ چنان‌که شیخ حر عاملی و ملا محسن فیض کاشانی نیز در موارد یادشده، هرچند با تمسک به متن روایات، به چنین فتوایی رسیده‌اند؛ اما به هر حال همان روایات نیز از باب عناوین ثانوی چنین متعه‌هایی را رد کرده‌اند. مخالفت فقیهانی چون آیت‌الله بروجردی با برخی شبیه‌خوانی‌های سخیف که در آن روزگار رایج بوده،^{۳۳} و مخالفت امام خمینی^{۳۴} و آیت‌الله خامنه‌ای^{۳۵} با قمه‌زنی که از همان فقه و اصول کهن و عناوین ثانوی برآمده است، از نمونه‌های روشنی است که نشان می‌دهد فقیه برای حفظ آبروی اسلام و تشیع به سرفصل جدیدی در دانش اصول نیاز ندارد.

۴. شایسته بود که نویسنده محترم از این نکته غفلت نکند که واژه «ملاک» یک مصطلح اصولی است و اگر در کتاب‌ها و مقالات فقهی و پیرافقهی در معنایی غیر از معنای اصطلاحی خودش به کار برود، موجب دشواری فهم مراد نویسنده برای خوانندگان می‌شود. از این رو هرگاه نویسندگان به اقتضای

۳۱. ر. ک: الوافی، ج ۲۱، باب کراهیه المتع مع الاستغناء و الش ۱۸۹، ص ۳۴۷.

۳۲. ر. ک: جواهر الکلام، ج ۳۰، ص ۱۵۳.

۳۳. ر. ک: حماسه حسینی، ج ۱، ص ۲۱۲-۲۱۳.

۳۴. توضیح المسائل محشای امام خمینی، ج ۲، ص ۱۰۲۶.

ضرورت‌هایی گریزناپذیر مجبور شوند این مصطلحات را در معنایی دیگر به کار ببرند، می‌کوشند تا معنای مقصود خود را به صورت کامل و روشن توضیح دهند. نویسنده هرچند در راه حل دوم گاهی کلمه ملاک را در معنای اصطلاحی خود به کار برده است، اما در اینجا ظاهراً از کلمه ملاک، معنای اصطلاحی آن را - که همان مناط حکم شرعی است - اراده نکرده و معنای مد نظر خود را هم در قالب تعاریف علمی تعریف نکرده و بدین ترتیب کار را بر خواننده و ناقد دشوار کرده است.

نتیجه گیری

۱. دغدغه نویسنده مقاله «تأثیر نگاه فردی و اجتماعی به دین در استنباط احکام فقهی» درباره اصل تحول خواهی فقهی و راضی نشدن به وضع موجود فقهات قابل ستایش است؛ اما باید مراقب بود که از چارچوب‌های اصلی فقه جواهری دور نشویم.

۲. نخستین مؤلفه‌ای که در این مقاله برای فقه اجتماعی ارائه شده (لزوم نگاه به لوازم شخصیت اجتماعی مکلفان در دانش فقه) برای فقه اجتماعی قابل قبول است. دومین مؤلفه‌ای که برای فقه اجتماعی ارائه شده (یک پارچه نگری به موضوع و لوازم آن) علاوه بر ابهام در بیان نویسنده و ناسازگاری بخشی از مقاله با بخش دیگرش، مطلق‌انگاری این مؤلفه - آن‌گونه که مقاله در صدد آن است - نه تنها نجات‌دهنده فقه از مشکلات کنونی اش نیست، بلکه می‌تواند آسیبی هم برای فقهات شمرده شود.

۳. این مقاله به خاطر تکیه بر حدس و گمان‌های شخصی، در ارائه تصویر اجتماعی جامعی از موضوع تشبیب و رقص و لوازم هریک از آنها توفیقی نیافته است.

۴. نویسنده در ارائه سه راه حل برای حرکت از اصول فقه موجود به سوی اصول فقه اجتماعی نیز موفق نبوده است؛ زیرا:

اولاً، در راه حل نخست نه مراد خود را به روشنی بیان کرده و نه توانسته است بین این راه حل و فقه اجتماعی ربط قابل قبولی تصویر کند؛ ثانیاً، در راه حل دوم نیز سخن نویسنده بسیار شبیه به سازوکارهایی است که پیشتر در دانش اصول مطرح و رد شده‌اند؛ از این رو تا به دانشوران اصول که پیشتر این سازوکارها را رد کرده‌اند پاسخ قانع کننده‌ای داده نشود، این راه حل نیز مقبول اهل اندیشه نخواهد افتاد؛

ثالثاً، در راه حل سوم نیز نه تنها کاربرد نابه جای اصطلاح «ملاک» فهم مقصود را دشوار کرده است، بلکه این راه حل جز به وسیله یک مثال، تعریف نشده است؛ با این حال بر اساس همان برداشتی که نویسنده از این راه حل به دست داده است، راه حل جدیدی به شمار نمی‌رود بلکه همان دعوت فقیهان به پایبندی به احکام ثانوی است؛ افزون بر آنکه فقیهان از دیرباز تا حد زیادی به آن پایبند بوده‌اند.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. انصاری، شیخ مرتضی، المکاسب، چاپ ششم: مجمع الفکر الاسلامی، قم، ۱۴۲۲ق.
۳. حائری، شیخ عبدالکریم، درر الفوائد، چاپخانه مهر، قم، [بی تا].
۴. حلبی، ابوالصلاح تقی‌الدین، الکافی فی الفقه، چاپ اول، کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین (ع)، اصفهان، ۱۴۰۳ق.
۵. حلبی، ابن ادریس، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، چاپ دوم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۰ق.
۶. حلبی (علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر، تلخیص المرام فی معرفة الأحکام، چاپ اول: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۲۱ق.

۷. _____، نهاية الأحكام في معرفة الأحكام، چاپ اول: مؤسسه آل البيت (ع)، قم، ۱۴۱۹ ق.
۸. حلی، یحیی بن سعید، الجامع للشرائع، چاپ اول مؤسسه سیدالشهداء العلمية، قم، ۱۴۰۵ ق.
۹. خامنه ای، سیدعلی، www.khamenei.ir
۱۰. خرازی، سید محسن، «التصویر»، فصلنامه فقه اهل البيت (ع) ش ۷.
۱۱. خراسانی (آخوند)، محمدکاظم، کفایة الأصول، مؤسسه آل البيت (ع)، قم، ۱۴۰۹ ق.
۱۲. خمینی (امام)، روح الله، توضیح المسائل محشای امام خمینی، چاپ هشتم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم، ۱۴۲۴ ق.
۱۳. _____، صحیفه نور، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۱۴. خویی، سید ابوالقاسم، مصباح الفقاهة (المکاسب)، [بی نا]، [بی جا]، [بی تا].
۱۵. زرکشی، بدرالدین محمد بن بهادر، البحر المحیط فی أصول الفقه؛ تحقیق و تعلیق: محمد تامر، دار الکتب العلمية، بیروت، ۲۰۰۰ م.
۱۶. شیرازی، سید موسی، کتاب نکاح، چاپ اول: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز، قم، ۱۴۱۹ ق.
۱۷. شعرانی، ابوالحسن، المدخل الی عذب المنهل، اعداد: رضا الاستادی، چاپ دوم: مجمع الفکر الاسلامی، قم، ۱۴۲۸ ق.
۱۸. صدر، سید محمد باقر، بحوث فی علم الأصول، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، [بی جا]، ۱۴۱۷ ق.
۱۹. طرابلسی، قاضی ابن براج، المهذب، چاپ اول: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۶ ق.
۲۰. عاملی (شیخ حر)، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة آلی تحصیل

- مسائل الشریعة، چاپ اول: مؤسسه آل‌البیت (ع)، قم، اول، ۱۴۰۹ ق.
۲۱. علی دوست، ابوالقاسم، فقه و مصلحت، چاپ اول: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۸ ش.
۲۲. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، الوافی، چاپ اول: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (ع)، اصفهان، ۱۴۰۶ ق.
۲۳. متنبی، ابوالطیب، دیوان المتنبی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، [بی تا].
۲۴. مطهری، مرتضی، حماسه حسینی، چاپ سیزدهم: صدرا، تهران، ۱۳۶۷ ش.
۲۵. نائینی، محمد حسین، فوائد الأصول، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق.
۲۶. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، چاپ هفتم: دار احیاء التراث العربی، بیروت، [بی تا].
۲۷. نراقی، مولی احمد، رسائل و مسائل، چاپ اول: کنگره نراقیین ملامهدی و ملااحمد، قم، ۱۴۲۲ ق.